

SOBRE LA ETICA DE LA RESPONSABILIDAD Y CONTRA EL CONSECUENCIALISMO TEOLOGICO-MORAL

FERNANDO INCIARTE

I

A raíz de un famoso artículo de Max Weber sobre la vocación del político, la antítesis de ética de la responsabilidad, por una parte, y ética de la intención, por otra, es de todos conocida, si bien es cierto que la traducción de la palabra alemana "Gesinnung" (en "Gesinnungsethik") por "intención" es más que problemática. Basta pensar que Kant figura, con razón, como el máximo representante de la ética de la "intención" (Gesinnung), pese a su insistencia en que la intención (como "Absicht", es decir, como dirigida a aquello que uno se propone alcanzar) no cuenta en absoluto para la moralidad de la acción.

No sólo la traducción, sino también la delimitación del concepto de ética de la responsabilidad es más fácil. Su contenido viene dado por estricta contraposición al de la ética de la intención en sentido kantiano, es decir, al contenido de la "Gesinnungsethik". Esto quiere decir que, según la ética de la responsabilidad, la moralidad de una acción depende *única y exclusivamente*¹ de los resultados que uno se propone alcanzar con ella.

1. Voy a intentar hacer ver lo inaceptable que es reducir toda la ética y toda la teología moral a una ética de la responsabilidad entendida en este sentido exclusivista o, con otras palabras, entendida como "consecuencialismo". Con eso no se dice, por supuesto, nada en contra del concepto de responsabilidad ni de su necesidad, obvia para la moral. Pero lo que sí se in-

Tal delimitación concuerda perfectamente —por lo que se refiere a la ética de la responsabilidad— con el uso corriente de esta palabra. Todo el mundo entiende por “responsable” una persona que se preocupa de las consecuencias de sus acciones, que las calibra y que, incluso, decide de acuerdo con ellas o a la vista de ellas. En este sentido, a primera vista parece imposible que haya habido autores —y más señaladamente Kant— que hayan abogado por la concepción opuesta. Esta aparente imposibilidad sube de punto si uno se fija en el término negativo: irresponsable o irresponsabilidad. Una persona irresponsable es por definición aquella que se despreocupa de las consecuencias de una acción. Una ética de la intención en el sentido de la “*Gesinnungsethik*” kantiana aparece a la luz de estas consideraciones como una ética de la irresponsabilidad, lo cual no puede ser más que una ética irresponsable, en una palabra, la negación de toda ética.

Y, sin embargo, la cosa no es tan obvia como parece. Para percatarse de ello basta también aquí una consideración elemental. Si —como quiere la ética de la responsabilidad— para la moralidad de una acción no cuentan más que los resultados previsibles y queridos, es decir, las consecuencias que uno tenía intención de hacer surgir, entonces el parentesco entre la ética de la responsabilidad y el utilitarismo resulta evidente. El utilitarismo no es, en efecto, otra cosa que aquel tipo de ética de la responsabilidad según el cual los resultados a apetecer para que una acción pueda ser llamada moralmente buena han de ser —previsiblemente— más útiles que los de cualquier otra acción posible en ese momento.

En realidad, lo que hemos hecho hasta ahora no es más que prevenir ante la ética de la responsabilidad, aludiendo a su parentesco con un tipo de ética no aceptado por todos. Pero no está dicho de antemano que ese tipo de ética —el utilitarismo— sea tan rechazable como a veces, casi de una manera instintiva, se piensa.

A decir verdad, lo único que me propongo en esta comunicación es prevenir contra la ética de la responsabilidad aludiendo a algunos de los inconvenientes fundamentales que implica, pero sin pretender, por así decirlo, descalificarla en un primer inten-

tenta hacer ver es que el procedimiento de sopesar bienes y males —imprescindible en la mayoría de casos normales— encuentra sus límites en aquellos casos en los que se da una norma absoluta cuya contravención es —independientemente de todo cálculo de bienes a conseguir y males a evitar— *eo ipso* moralmente mala.

to. Sin embargo, aunque mi propósito sea de un alcance tan limitado, no lo considero del todo inútil. Es más, me parece poco menos que urgente. Para darse cuenta de ello no hay más que atender al hecho de que bajo denominaciones tan sugestivas como ética de la responsabilidad, ética de la caridad, ética del amor, ética de la conciencia, etc., lo que está penetrando, por ejemplo, en grandes sectores de la teología moral, no es otra cosa que el principio fundamental del utilitarismo: la consideración de la moralidad de una acción sólo desde el punto de vista de las consecuencias. Es lo que, a partir de un famoso artículo de la Profesora Anscombe, se viene llamando también "consecuencialismo".

"Consecuencialismo" es algo más amplio que "utilitarismo". Lo específico del utilitarismo es que la bondad de las consecuencias, su éxito o utilidad, viene determinado en él por la felicidad. Dicho esto, queda también claro hasta qué punto —aún sin recurrir a palabras tan atrayentes como "irresponsabilidad", "caridad"— el utilitarismo puede haber llegado a introducirse de una manera tan eficaz dentro de la misma teología. ¿También para ésta —sobre todo si es de inspiración aristotélico-tomista— es la felicidad el fin supremo a alcanzar y, al menos en este sentido, la norma suprema de moralidad? ¿Cabe entonces imaginar un ideal que esté más de acuerdo con la moral cristiana que el intento de conseguir la mayor felicidad para el mayor número de personas?

No es, pues, de extrañar que, tanto por parte de teólogos católicos actuales, como por parte de filósofos no católicos, pero igualmente actuales, se insista en la semejanza entre el ideal utilitarista y la moral católica. En el campo de la teología existe, a este respecto, una ya larga tradición que parte de los trabajos de Bernhard Häring y de Josef Fuchs². En el campo filosófico me estaba refiriendo al catedrático de la Universidad de Cambridge, Bernard Williams, y, más concretamente, a una cita al respecto en su *Una crítica del Utilitarismo*³ en la que alude a las muchas semejanzas en espíritu entre el utilitarismo y un

2. Cfr. Ramón GARCÍA DE HARO. Ignacio CELAYA, *La moral cristiana. En el confín de la historia y de la eternidad*, Rialp, Madrid 1975. Cfr. también Ramón GARCÍA DE HARO, *La Conciencia cristiana. Exigencias para su libre realización*, Rialp, Madrid 1971.

3. B. WILLIAMS, *Una crítica del Utilitarismo*, en J. J. C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarianism for and against*, Cambridge at the University Press, 1973, p. 114, nota 1.

cierto tipo de elevado espíritu evangélico (highminded evangelical christianity), razón de más, a su modo de ver, para rechazar ambos.

Supuesto que, pese a esas semejanzas —a mi modo de ver indudables— entre la ética cristiana y el utilitarismo, ambos fueran en último término incompatibles, la urgencia de la tarea de hacer ver tal incompatibilidad de fondo, resultaría evidente. Y uno se explicaría perfectamente que para ponerla de relieve, se recurriera, por parte de la moral cristiana, incluso católica, al autor que con mayor rigor ha intentado descalificar el utilitarismo, o sea a Kant. Esta última alusión se refiere al uso que Karol Wojtyła hace del imperativo categórico en la crítica que hace del utilitarismo en su libro *Amor y responsabilidad*⁴.

II

Aunque voy a tratar el tema desde un punto de vista más general, quiero empezar con una constatación que se refiere más estrictamente al utilitarismo. Se trata del concepto de felicidad. Es verdad que utilitarismo y eudemonismo coinciden en poner la felicidad en el centro de la moral. Esto es así, incluso, si no se distingue —como Aristóteles— entre felicidad y placer. Sin embargo, no es cierto que por felicidad ambos entendieran la misma cosa. La idea vulgar según la cual la felicidad primariamente es algo a lo que se puede tender corresponde, es cierto, a la concepción del utilitarismo. Es más, el utilitarismo cae o sigue en pie con esta idea. Sin embargo, aun en la versión más refinada, según la cual la felicidad es algo a lo que no sólo se puede tender sino, incluso, algo a lo que no se puede dejar de tender, esa idea no coincide exactamente ni tan siquiera con la idea aristotélica de felicidad. Como dice E. Tugendhat⁵, en Aristóteles, la felicidad no es tanto algo que todos los hombres desean, sino algo que todos los hombres sienten cuando alcanzan lo que desean. Esta observación es pertinente por muchas razones. Primero, concuerda con el dicho de Aristóteles según el cual aquello a lo que todos los hombres tienden de una manera más profunda (por naturaleza, φύσις) es el saber. Ahora bien, el saber, eso sí que proporciona la

4. KAROL WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, ed. Razón y Fe, Madrid 1978, p. 30.

5. E. TUGENDHAT, *Existence in Space and Time*, en "Neve Hefte für Philosophie" 8 (1975) p. 14s.

felicidad. Segundo, esa observación coincide también con el fondo incuestionable de lo que se ha dado en llamar el intelectualismo tomista. Santo Tomás mismo lo dice: dos cosas se requieren para la felicidad: una que es su esencia misma, otra que es como un accidente propio de la misma —la delectación que va unida a ella—⁶. Digo, pues, que, en cuanto a lo esencial, es imposible que la felicidad consista en un acto de la voluntad. Ya quedó claro⁷ que la felicidad (*beatitudo*) es la consecución del fin último; mas la consecución del fin no consiste en el acto de la voluntad, pues ésta se mueve hacia el fin ausente, mientras lo desea, y como presente cuando se deleita y descansa en él. Por otra parte, es evidente que el deseo del fin no es consecución del mismo, sino movimiento hacia él. Ahora bien, el goce aparece por estar el fin presente, y no al revés, que se haga una cosa presente porque la voluntad se deleita en ella. Es, pues, necesario, que haya algo distinto del acto de la voluntad, por lo cual se haga presente el fin. La observación en cuestión es, en tercer lugar, pertinente por la siguiente razón: es un hecho de experiencia que la felicidad no se consigue precisamente cuando uno se empeña en conseguirla, cuando uno se aferra a ella (que no quiere decir más que: cuando uno se aferra a su idea). En este sentido ya Nietzsche dijo en el *Götzendämmerung* (*Crepúsculo de los ídolos*) y el inglés Williams lo repite con regusto: “Los hombres no tienden a la felicidad, eso sólo lo hacen los ingleses”. Pero, y esta sería la última razón, la citada observación no va dirigida sólo contra el ídolo del utilitarismo en especial. ¿Quién no ve en ella un reflejo, por tenue que sea, del dicho evangélico: quien quisiera salvar la vida, la perderá...?

Con esto hemos dado, indudablemente, en el punto más central de nuestro tema: el de la salvación. Sin embargo, hemos dado con él, por así decirlo, de sopetón. Se impone analizar, aunque no sea más que someramente, los pasos que, al salir del problema del utilitarismo hasta el de la salvación del alma, hemos pasado por alto. Voy a realizar este análisis fundamentalmente en dos autores: Santo Tomás y Kant. Pero el punto de partida no va a ser el utilitarismo o el de la felicidad, sino, más en general, el del “consecuencialismo” o ética de la responsabilidad.

6. *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.6.

7. Cfr. *S. Th.*, I-II, q.3, a.12; q.2, a.7.

III

Como apuntaba al principio, el famoso artículo de Max Weber "La profesión —o la vocación— del político" ha hecho famosa —bajo otros nombres— nuestra alternativa, pero, además, ha ayudado, sin quererlo, a olvidar el fondo, desde un punto de vista cristiano totalmente inaceptable, de la ética de la responsabilidad. Ello se debe a la vívida pintura que hace de la otra alternativa y que se puede resumir en el dictamen: *fiat iustitia, pereat mundus*. En efecto, según esta alternativa hay algunas acciones que —dicho en términos escolásticos— son según todo su género malas (*ex toto genere suo graves*) y que, por tanto, "nunca jamás" se pueden realizar cualesquiera que sean las consecuencias que se deriven de ello: *etsi mundus periretur*. Es fácil imaginar a lo que podría conducir tal principio —sea en sí verdadero o falso— aplicado falsamente. Max Weber ejemplificaba tales consecuencias con la actitud (*Haltung, Gesinnung*) de la juventud estudiantil en la época de efervescencia revolucionaria que siguió inmediatamente a la pérdida de la primera guerra mundial en Alemania. Muchos de sus análisis —y hasta sus invectivas, porque Max Weber no era precisamente, en contra de sus principios metodológicos, el tipo de escritor desapasionado— se podría aplicar también a lo que acabamos de contemplar exactamente medio siglo más tarde (Berkeley, Bastia, Paris). Lo más extraordinario de esa revuelta era su actitud no ya moral sino moralística, bien fundamentada, por otra parte, en una falta total de experiencia política. "Sterile Aufgeregtheit" —estéril emocionalidad— es la fórmula con que Max Weber mejor la caracterizó. Mejor y más permisivamente, porque su propia esterilidad era lo único que la libraba de males mayores. En contraposición de tal pintura, la actitud del político responsable no puede sino sobresalir favorablemente y, sin embargo, Max Weber fue el último en hacer lo que sus numerosos admiradores hicieron: pasar por alto los inconvenientes y limitaciones —e incluso, lo inaceptable precisamente desde un punto de vista cristiano— de esta actitud. Ahí está claramente dicho al final del artículo. El político que sólo se deja llevar por la ética de la responsabilidad es semejante a un héroe trágico que sacrifica la salvación de su alma (*Seelenheil*) por el bien —por la utilidad— de la comunidad. Dicho en otras palabras: se hace gravemente culpable de sus acciones. Desde un punto de vista pagano —o, si se quiere,

estético— nada habría que objetar aquí y menos aún, como es obvio, desde un punto de vista utilitarista. Pero donde la *salus animarum* se pone en peligro, la ética cristiana, y menos aún la teología, no pueden permanecer indiferentes o rendir homenaje alguno. Y, en este caso se ponen en juego, no sólo su propia salvación, sino también la de otros ciudadanos —pensemos en el aspecto legislativo de la política—.

IV

¿Quiere esto decir que, desde un punto de vista cristiano, hay que evitar por todos los medios poner en peligro la salud de las almas? Ya a primera vista se echa de ver que la pregunta, así planteada, es ambigua o —dicho con otras palabras— está mal planteada. ¿Qué quiere decir “por todos los medios”? Si por eso se entienden también medios moralmente inaceptables, la contestación es, indudablemente, no. Lo que de ese modo se intentaría evitar, es decir, sacrificar la moralidad en aras de unas consecuencias “a la larga mejores”, sería justamente aquello en que se caería. Más brevemente: se caería en la contradicción de querer evitar el consecuencialismo aplicándolo. Porque “consecuencialismo” no significa, según hemos visto, sino aceptar todo tipo de acción con tal de que de ella se deduzcan mayores bienes... o por ella se eviten peores males. ¿Y qué mayor mal cabe imaginar que el de la condenación eterna? ¿No se impone aquí “cualquier tipo de acción”? ¿No está justificado aplicar aquí la fuerza? De acuerdo que forzar a alguien a lo que sea no es, en circunstancias normales, moralmente aceptable. Pero ¿caben circunstancias más extraordinarias que evitar el mayor mal imaginable para una persona? Ante tales preguntas, conviene precisar más explícitamente algunos conceptos.

El consecuencialismo —palabra con la que hemos acordado llamar a una ética de la responsabilidad exclusivista —no pretende justificar toda acción concreta remitiéndose al bien que de ella pueda —previsible o intencionadamente— surgir. No dice, por ejemplo, que este o el otro caso de adulterio o de divorcio, o de lo que sea, pueda ser justificado. Porque hay casos —evidentemente— injustificables: precisamente todos aquellos que se comenten de una manera irresponsable. Lo que el consecuencialismo justifica no son todas las acciones —lo cual a nadie, por lo menos a ningún teólogo— se le ha ocurrido (¡esperemos!) justi-

ficar; pero si todos los *tipos* posibles de acción. Igual que hay evidentemente casos de divorcio o de adulterio injustificables, por irresponsables, puede en principio haber otros casos, por pocos que sean, plenamente responsables y, por tanto, plenamente justificados. Esto es lo que el consecuencialismo dice. Tales casos son aquellos en los que, después de sopesar seriamente —como haría un político responsable— los pros y los contras, esto es, las consecuencias que de ellos se derivarían, uno considera que de la omisión del acto se seguirían consecuencias evidente y gravemente peores. Por supuesto, para justificar actos como los del adulterio o los del divorcio esas consecuencias tendrían que ser proporcionalmente graves, o sea, muy graves. Más graves aún, si cabe, tendrían que ser las consecuencias que se derivarían —pongamos por caso— de la omisión de un acto de homicidio frente a un inocente: por ejemplo, que de no cometerlo, se siguiera la mantanza de una población del tamaño que uno quiera imaginar. Los ejemplos, sin embargo, no son imaginarios, como lo demuestran tantos casos de chantaje.

También aquí se impone, por lo demás, una nueva precisión conceptual. El consecuencialismo no pretende justificar toda acción concreta posible. En realidad, no pretende justificar nada que no sea de por sí justificable o —lo que es lo mismo— que necesite justificación. Si antes dije que el consecuencialismo justifica, por lo menos, todo tipo de acción, eso era sólo para evitar el malentendido de atribuir a los consecuencialistas lo que más aborrecen: la irresponsabilidad. Pero, en realidad, como digo, el consecuencialismo no pretende justificar nada, ni tan siquiera tipos generales de acción. Lo que ocurre es, más bien, que para el consecuencialismo cualquier tipo de acción es moralmente neutral. Su calidad moral sólo se da en concreto, en la praxis. Y ahí sí que no se puede por menos, en casos relevantes, eludir la disyuntiva: moral o inmoral. Los tipos de acciones no son ni justificables ni tienen necesidad de ello. Como tampoco se puede decir que alguien pueda ser responsable de un tipo de acción —el que sea—. La responsabilidad sólo aparece en la praxis. Nadie puede ser condenado por un tipo de acción.

Esto, que parece evidente, tampoco lo es tanto. A lo que conduce es, en el fondo, y en la forma, a negar la posibilidad de utilizar palabras de contenido valorativo para referirse a cualquier tipo de acción. Según esto, no hay tal cosa como “*el adulterio*”, “*el asesinato*”, “*la mentira*”. Y si concedemos que sí hay tal cosa

como “el divorcio”, lo hacemos sólo a condición de que no carguemos esas palabras de su contenido peyorativo.

V

De lo dicho se desprenden unas ideas básicas tanto para el consecuencialismo como para su enjuiciamiento. Una de ellas es que también el consecuencialismo admite que algunos tipos de acción quedan absolutamente prohibidos; pero sólo aquellos que encuentran su expresión en juicios analíticos. Cometer adulterio, asesinar, mentir, etc., también según el consecuencialismo, son siempre y en todos los casos inmorales; pero esto sólo quiere decir que proposiciones tales como “el adulterio es inmoral”, “el asesinato está absolutamente prohibido”, “nunca se debe matar” representan meras tautologías en cuyo predicado no se nos dice nada que no estuviera ya contenido en el concepto del sujeto. El concepto de “adulterio” lleva ya consigo la prohibición moral, y así en todos los demás casos. “Adulterio” significa cohabitar inmoralmemente con una persona que ... (el resto ya no añade nada a la moralidad del tipo de acto). “Asesinar” significa matar inmoralmemente a un inocente, etc. Como se ve —y esto es lo esencial— con esto no queda dicho que matar a un inocente sea siempre asesinato, etc. La cuestión no es si a veces es permitido asesinar, pregunta que se contesta por sí misma por la negativa, sino si el matar a un inocente puede ser en ocasiones permitido. Y a esto contesta el consecuencialismo que sí. “Matar intencionadamente a un inocente” no equivale a “asesinar”. Uno, según el consecuencialismo —volveremos al ejemplo— puede matar a un inocente para, pongamos por caso, salvar la vida de dos. “Conviene que muera uno por la salud del pueblo”. (Esto lo digo como ilustración, no como argumentación en contra del consecuencialismo. Aunque hablo de cuestiones en relación con la teología, me coloco en un terreno estrictamente filosófico. El que esa frase fuera pronunciada por Caifás no es, filosóficamente hablando, prueba contra ella). Dicho más generalmente: si empleamos una terminología que no perjudique de antemano la inmoralidad de una acción, entonces llegamos a juicios morales sintéticos, es decir, a proposiciones auténticamente informativas, pero esas proposiciones son entonces o contingentes en su valor de verdad (es decir, posiblemente verdaderas o posiblemente falsas, como por ejem-

plo: "matar a un inocente es inmoral"), o simplemente falsas (como por ejemplo: "matar a un inocente es siempre inmoral").

De aquí se desprende otra conclusión básica: todo tipo de acción cuya expresión no dé lugar a una proposición prohibitiva analítica sino a una prohibición sintética, es decir, auténticamente informadora, representa un tipo de acción moralmente indiferente. A este tipo corresponden expresiones como "comercio sexual con personas casadas con otros o distintas de aquella con que uno está casado" (distinta de "adulterio"), "matar intencionadamente a un inocente" (distinta de "asesinar"), "decir algo intencionadamente falso" (distinta de "mentir") o —para poner un ejemplo más craso— "comercio sexual con animales" (distinta de "sodomía" o de "bestialidad").

Con esto hemos llegado a un punto que nos permite abordar más directamente el enjuiciamiento del consecuencialismo. Que este cometido no es fácil se puede advertir ya atendiendo a los problemas que encuentra la justificación, por ejemplo, de matar a inocentes en una guerra o por autodefensa directa. Pero que el cometido sea difícil no quiere decir que sea imposible.

VI

Al consecuencialismo no se le plantean ya esos problemas, y esa es una de las razones que explican su amplia aceptación incluso —como decía— en medios teológicos. Si de matar a un inocente se siguen bienes proporcionalmente mejores, o con ello se evitan males proporcionalmente peores, entonces la acción no es que quede justificada, sino que no necesita justificación. Ello se debe —como hemos visto— al hecho de que tales tipos de acción son en sí moralmente indiferentes, lo cual significa que, según el consecuencialismo, no cabe conflicto de deberes tal que, en un caso dado, el que actúa tenga necesariamente que obrar inmoralmente. Esto —en definitiva— es también la posición de la ética tradicional no utilitarista. Pero el consecuencialismo llega al mismo resultado por la vía más directa de considerar que no hay acción humana que sea en sí (*intrínsecamente*) inmoral.

Este es un punto de capital importancia. La ética tradicional está representada, de la manera tal vez más clara, por Santo Tomás de Aquino. Según Santo Tomás, como según la ética tradicional, hay actos humanos intrínsecamente malos, incluso tipos de acción intrínsecamente malos, y éstos no quedan restringidos

a aquellos cuya expresión da lugar a juicios —es decir, en este caso, a prohibiciones— tautológicos tales como “el asesinato es (siempre) inmoral” o “la sodomía no es (nunca) moral”. Dicho de otra manera, para él dar muerte intencionadamente a un inocente es siempre un asesinato, igual que tener comercio sexual con animales es siempre sodomía o bestialidad y, por lo tanto, no está nunca permitido; y, sin embargo, a pesar de que los juicios correspondientes (“comercio sexual con animales es siempre sodomía”, etc.) son, como se ve, juicios no tautológicos sino informativos, se trata en ellos de juicios necesarios o de prohibiciones categóricas.

La diferencia frente al consecuencialismo no puede ser, pues, mayor. Mientras que éste considera que tales acciones humanas, prescindiendo de las consecuencias previstas y queridas, son actos puramente físicos y, por ello, moralmente neutrales, Santo Tomás no puede admitir tal postura. Característica para esta diferencia es el modo cómo en el consecuencialismo se “justifica” o, mejor dicho, se intenta hacer ver que no hay necesidad de justificar el empleo de contraceptivos artificiales, comparándolo al caso de una máquina de afeitar. No se trata en esta comparación de una broma de mejor o peor gusto, sino de una perogrullada desde la perspectiva consecuencialista. Que Santo Tomás habría juzgado de otro modo la comparación, si de ella hubiera sabido, no admite duda.

VII

Desde un punto de vista conceptual, la diferencia entre ambos tipos de ética estriba en el hecho de que Santo Tomás (si prescindimos ahora de las circunstancias, cosa a la larga no factible, ya que el consecuencialismo no es más que una nueva edición de la moral de situación, aunque, en cuanto utilitarismo, más antiguo que ésta) admite como factores básicos de la moralidad no sólo el *finis operantis* —en lo cual no hay discrepancia— sino también el *finis operis* —que el consecuencialismo no admite. Al *finis operis* Santo Tomás llama también *objectum*. El *objectum* de una acción estrictamente, es lo que una persona hace cuando actúa: practicar comercio sexual con tal o cual persona o no persona, matar (intencionadamente) a un inocente, etc. Aquí, la palabra “intencionadamente” no se refiere a las consecuencias previsibles y queridas. Eso sería ya el *finis operantis* que coincide con lo que Kant llamaba *Absidit* y quería dejar por comple-

to al margen de la cuestión de la moralidad del acto. "Intención" en vez de "Absidit" tiene que ver más con la "gesinnung" kantiana. En una palabra, "intencionadamente" no significa aquí más que saber *lo que se hace* y quererlo hacer. No tiene, pues, nada que ver con la buena intención subjetiva. Por tanto, tampoco coincide exactamente con la "gesinnung" kantiana, que es una máxima y, como tal, en principio, subjetiva. Pero prescindamos ahora de estas diferencias que no quitan nada a la coincidencia fundamental que —por lo menos frente al consecuencialismo— cabe ver entre Santo Tomás y Kant, y al que volveremos enseñada.

Pero Santo Tomás no sólo admite que ambos factores —*finis operis* u objeto y *finis operantis* o intención subjetiva— influyen en la moralidad de una acción, sino que considera que la primera es la decisiva. Así, por ejemplo, en el tratado sobre la moralidad de los actos humanos (de su maldad y de su bondad) de la *Summa Theologiae*⁸ admite, por supuesto, que el *finis operantis* (la intención del que actúa) influye en la moralidad de la acción ("Actiones humanae... habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent"), pero añade: "praeter bonitatem absolutam quae in eis existit", es decir, presupuesta la moralidad absoluta que les pertenezca intrínsecamente. Más concretamente, la doctrina, por lo demás bien conocida, de Santo Tomás a este respecto es que la intención (*finis operantis*) puede hacer de una acción intrínsecamente buena una acción mala. Por ejemplo, dar limosna por vanagloria. O, como decía Nietzsche: el que no se haya dado cuenta de que hay caricias que se hacen no para acariciar sino para arañar, no ha profundizado suficientemente en la vida. En cambio, si la acción es intrínsecamente mala no hay intención, por buena que sea, que le haga buena. Esta asimetría que en Santo Tomás invalida todo consecuencialismo o toda ética de la pura responsabilidad (si se toma una decisión responsablemente, hágase lo que se haga, eso es bueno) se basa a su vez en el hecho de que cada factor de la moralidad es una condición suficiente para su maldad, pero sólo necesaria para su bondad⁹.

8. Cfr. *S. Th.*, I-II, q.18, a.4.

9. Cfr. por ej. *Ibid.*, ad 3^{um}.

VIII

Con estas últimas consideraciones tampoco hemos refutado el consecuencialismo. Después de todo, Santo Tomás se podría equivocar. Con esta observación me propongo pasar al punto fundamental. Para tratarlo, voy a seguir orientándome por el mismo Santo Tomás y, más concretamente, voy a partir de sus igualmente bien conocidas consideraciones sobre la cuestión de si la conciencia, incluso la conciencia errónea, obliga. Tal vez no se advierta a primera vista la relación de esta cuestión con el consecuencialismo. Más fácil resulta advertirlo si se atiende al otro título de que hemos partido en estas reflexiones: ética de la responsabilidad. En efecto, un sinónimo de “ética de la responsabilidad” es “ética de la conciencia”. Tomar una decisión responsablemente no significa otra cosa que tomarla en conciencia, después de sopesar los pros y los contras. Pues bien, el consecuencialismo considera que toda acción a la que nos hayamos decidido responsablemente, o en conciencia, es una acción buena. Esto quiere decir que para el consecuencialismo no hay propiamente normas morales absolutas. En todo caso, la única norma moral absoluta es —para el consecuencialismo teológico— la norma de la caridad. Con ello —otra vez— se “justifican”, si necesitaran justificación, todos los tipos posibles de acción: no sólo reducir a voluntad la natalidad —según lo que a uno le dicte su conciencia de padre o madre, o estado, responsable— sino (pongo sólo ejemplos al azar) la matanza de inocentes en una situación de chantaje si consideramos en conciencia —responsablemente— que con ello vamos a evitar males mayores.

¿Qué decir de esto a la luz de los principios de Santo Tomás? Es bien sabido que Santo Tomás también considera que la conciencia obliga y que obliga, incluso, de una manera absoluta. Esto se ve claramente cuando dice que también la conciencia errónea obliga. En la cuestión siguiente del tratado sobre la moralidad del acto humano de la *Summa*¹⁰, pregunta Santo Tomás si la voluntad que disiente de lo que la razón equivocada le dicta puede ser mala (“Utrum voluntas discordans a ratio errante sit mala”). Y su contestación es que sí, que es mala: “Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta

10. *S. Th.*, I-II, q.19 (“De bonitate et malitia actus interioris voluntatis”), a. 5.

sive errante, semper est mala”¹¹. O sea: “En consecuencia, se ha de afirmar absolutamente que toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea ésta recta, sea falsa, es siempre mala”¹². Pero como por conciencia no se entiende sino el dictamen —el juicio— de la razón por el que ésta aplica sus conclusiones a algún acto concreto¹³, se sigue de ahí que, si la voluntad que se aparta de la razón errante es mala, la conciencia obliga siempre: “...idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget”. Si uno se queda aquí, podría pensar que el consecuencialismo, como ética de la conciencia responsable, es aceptable. Se podría incluso pensar que por razón errante se entiende aquella que no ha calibrado de una manera objetiva las consecuencias favorables o desfavorables de una acción: creía, por ejemplo, que al matar a un inocente salvaría a dos, pero no resultó así porque el tirano chantajista que le puso ante esa alternativa no cumplió su palabra. ¿Qué culpa puede, en esas circunstancias, caer sobre él?

Sin embargo, ni tan siquiera limitándose uno a esas consideraciones de Santo Tomás, cabe pensar así. Por conciencia, o por razón errante, no entiende Santo Tomás aquella que, por falta de talento, no puede prever objetivamente las consecuencias de su acción, sino aquella que se aparta de la regla moral, lo cual muy bien puede ser debido a un defecto, no de talento, sino moral, por ejemplo, de la misma voluntad que oscurece a la razón. En una palabra: si la conciencia errónea obliga, eso no quiere decir, sin más, que excuse. Hay, como es bien sabido, una ignorancia no culpable, pero también una culpable. Esto es lo que Santo Tomás añade en el artículo siguiente¹⁴. Aquí se pregunta si la voluntad que obra de acuerdo con la razón errante es buena. Uno esperaría una respuesta afirmativa: puesto que la conciencia errante obliga, el atenerse a ella parece que tendría que ser bueno (“Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona”). Pero la contestación es que no, por las razones apuntadas, y en las que no voy a insistir aquí. Más importante, para nuestro propósito, es la tensión entre estos dos artículos¹⁵, sólo aparentemente contradictorios. Es esta tensión la que mantiene

11. *Ibid.*, conclusión del *corpus* del a.

12. *Ibid.*, traducción de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, BAC, Madrid 1954, p. 523.

13. Cfr. principio del c., *sed contra*, y I, q.79, a.13.

14. *S. Th.*, I-II, q.19, a.6.

15. *S. Th.*, I-II, q.19, a.5 y 6.

viva a la ética tradicional, mientras que el consecuencialismo rompe con ella. No es que, entonces, se decida sólo por uno de los factores en tensión (art. 5: la conciencia obliga siempre), sino que —como ambos dependen mutuamente uno de otro, si no, no estarían en tensión— prescinde de ambos por igual. La consideración de este punto nos lleva a dar un paso más hacia el núcleo de la cuestión.

IX

El que la conciencia obligue absolutamente quiere decir que la libertad humana es un bien intangible. O —lo que es lo mismo— que la persona humana tiene, como tal, una dignidad inalienable. Igual que no se puede forzar el acto mismo de la voluntad¹⁶ tampoco se puede eliminar la libertad humana sin eliminar al hombre.

Pero la dignidad incondicional de la persona humana —de la que se deduce la necesidad de seguir el dictamen de la propia conciencia— no significa sino que nadie puede ser forzado a la salvación de su alma: ni tan siquiera por la gracia, la cual —pese a que es la que nos otorga esa salvación— no anula nuestra libertad. En cambio, el que nadie pueda ser salvado contra su voluntad no significa que nuestra libertad sea razón suficiente de nuestra salvación. Dicho en otros términos: el que la conciencia obligue no impide que al seguir nuestra conciencia nos podamos condenar. Esta es la tensión de que hablaba. Es —como diría el Prof. Rodríguez Rosado— el riesgo de la libertad. Un riesgo que el primero que recorrió —hablando en términos humanos— fue Dios al crear al hombre. Ni tan siquiera el infierno contradice esa creación. Incluso en el infierno pervive esa dignidad humana contra la que debe atentar y que nadie puede eliminar. Es más, el infierno es una manifestación más no sólo del amor de Dios, sino de la dignidad humana.

Tales consideraciones no hacen sino apuntar a un hecho fundamental —el más fundamental en la confrontación con el consecuencialismo—. Y es que el hombre —como imagen de Dios— tiene un núcleo absoluto que es precisamente su condición de persona. Por ese núcleo personal, el hombre es, como dice Santo Tomás, *causa sui*. Que el hombre sea *causa sui* no quiere decir

16. Cfr. S. Th., I-II, q.6, a.4 y 5.

que el hombre sea causa de sí mismo. *Causa sui* es una traducción de la expresión aristotélica “ἐνεκα αὐτοῦ”. *Causa* está, pues, en ablativo y no en nominativo, es decir, indica una causa final y no una causa eficiente, lo cual sería el error de Spinoza considerado ya por Santo Tomás (en la segunda vía) como absurdo. En una palabra, *causa sui* es aquél que no vive simplemente para otros —que no es esclavo—, sino que es libre, o sea, que constituye —también— un fin en sí mismo: “ὅς ἐνεκα αὐτοῦ ἐστί”. Por supuesto, en Aristóteles esas consideraciones están en un contexto social —que no desconoce Santo Tomás—¹⁷. El hombre puede ser *sui iuris* o *alieni iuris*, según esté socialmente enajenado o no. Pero como persona, el hombre no puede ser nunca sólo *alieni iuris*. Como persona es siempre también fin en sí mismo. El parentesco de estas consideraciones con el imperativo categórico kantiano, sobre todo en su segunda formulación, es evidente. Kant no ha hecho nunca la afirmación absurda de que no se puede utilizar a una persona como medio para alcanzar tales o cuales fines. Lo que ha dicho es que no se la debe utilizar únicamente como medio: que siempre hay que considerarla también como fin en sí misma. Este es el respeto fundamental al que tiene derecho todo hombre por ser persona. Y se comprende perfectamente que, frente a tergiversaciones no infrecuentes, Karol Wojtyła ya en su libro *Amor y responsabilidad* —antes, pues, de que el tema de los derechos humanos adquiriera su actual difusión— recurriera al imperativo categórico contra el utilitarismo o, si se quiere, contra la responsabilidad entendida (malentendida) “consecuencialísticamente”. Que al hacerlo no se apartaba de los principios de Santo Tomás, creo que ha quedado claro.

Para terminar esta reflexión no quisiera sino aplicar los resultados obtenidos —cuyo núcleo estrictamente filosófico, es decir, de alcance en algún sentido limitado, se encuentra en el imperativo categórico— a un problema controvertido no sólo en la teología, pero también en ella, y frente al cual el consecuencialismo de la ética de la responsabilidad adopta una postura en perfecto acuerdo con sus principios: el tipo de acción llamado aborto —éste va a ser nuestro ejemplo— sólo es absoluto, categóricamente reproable, si la palabra “aborto” se entiende como implicando ya, analíticamente, al reproable (asesinato de un no nacido, o como se quiera decir). En todos los demás casos la frase “el aborto siempre es reproable” es falsa o, lo que es lo mis-

17. Cfr. *S. Th.*, I-II, q.183, a.1.

mo, la frase "el aborto es reprobable" es contingente, es decir, puede ser verdadera o falsa, según que los bienes previsibles y queridos que se sigan de esa acción, en sí mismo —intrínsecamente— neutra (pura acción física, como la de afeitarse la barba), sean mayores o los males que se hubieran seguido de su omisión fueran previsiblemente también mayores. Se trata, pues, de si el aborto es, en todos los casos, un asesinato o no. Para contestar a esta pregunta, y antes de poner un ejemplo utilizado por Santo Tomás, vamos a recurrir otra vez al imperativo categórico para hacer ver, de un modo más explícito que hasta ahora, hasta qué punto el núcleo de la cuestión se encuentra, en efecto, en la dignidad de la persona.

X

Imaginémonos la siguiente situación (el caso es famoso en la jurisprudencia anglosajona): naufragan tres marineros. De entrada, consiguen salvar sobre una tabla, no sólo la vida, sino algunos alimentos. Estos —al cabo de días— se acaban. En su desesperación, los más fuertes matan al más débil, cuya muerte es ya —como la suya propia— inminente, y cometen canibalismo, consiguiendo así subsistir hasta que un barco los encuentra y salva. Desde un punto de vista consecuencialista la acción de esos marineros es explicable y —de suyo, aunque no para nosotros, es decir para todos— no necesita justificación, ya que salvar por lo menos dos vidas humanas es más que salvar sólo una o incluso que dejar perecer a tres. Los marineros fueron absueltos en primera instancia, aunque el mismo juez elevó el caso a la instancia suprema¹⁸. Finalmente, el famoso juez Lord Coleridge dio el dictamen, esta vez no de acuerdo con el consecuencialismo, sino con la moral tradicional: comprenderlo todo no significa aprobarlo todo. Admitir circunstancias atenuantes no es lo mismo que excusar. Y a eso tiene que atenerse todo juez, aunque ninguno sea capaz de garantizar que él hubiera quedado sin culpa en las mismas circunstancias. El imperativo categórico no deja, en efecto, otra salida. Matar a un inocente (es decir, a una persona que no se ha rebajado a sí misma por debajo de su ser personal)¹⁹

18. Para más detalles, cfr. A. DONAGAN, *The Theory of Morality*, Chicago University Press, 1974.

19. No voy a entrar aquí en los problemas que plantea, por ejemplo, la II-II, q.64, a.7.

para conseguir el fin que sea, es tratar a una persona que no ha considerado libremente su ser personal como un puro medio, es decir, no como persona. Esto es cierto incluso analíticamente. Puesto que al matar a alguien se aniquila la vida, es decir, el ser (“vivere est esse viventibus”) de ese alguien, esa acción pone esa vida —en nuestro caso personal— por completo al servicio de un fin por bueno que sea. Repite, por el hecho de eliminarla (“naturam... quae per occisionem corrumpitur”) ²⁰. La incompatibilidad de semejante acción con el imperativo categórico es palmaria: en acciones de ese tipo, el mismo objeto de la acción, *lo que* con ella se hace, es tratar a una persona exclusivamente como medio, ponerla del todo al servicio de fines, en principio ajenos a ella. Esto es una refutación manifiesta del consecuencialismo, supuesto que se acepte el concepto de persona como fin en sí, que no quiere decir fin último.

Y ahora el ejemplo de Santo Tomás. Como veremos, se atiene estrictamente a estos principios. La situación que hemos de imaginar ahora es semejante a la de la craneotomía: en un parto, si no se mata a la madre o al hijo, mueren los dos. En la craneotomía la pregunta es si es permitido matar al hijo para salvar a la madre; en el ejemplo de Santo Tomás, se trata de si se puede matar a la madre. Tal vez la técnica médica de entonces no permitiera la otra pregunta. No lo sé. El caso es que ese planteamiento da pie a Santo Tomás para subrayar más todos los principios antes asentados (inviolabilidad de la libertad humana, carácter absoluto de su personalidad, etc.). Porque el motivo inmediato que aduce Santo Tomás para preguntar si en un caso así no sería lícito matar a la madre es que, de otro modo, se pone en peligro la felicidad (!) eterna del hijo. Matándola, el bautismo de éste no es ya problema. Pues bien, ni aún en este caso es lícito matar a la madre, lo cual —según hemos visto— significaría utilizarla *del todo* como medio para un fin, por otra parte tan elevado, que es imposible imaginar otro más alto: la salvación eterna de otra persona. Lo que Dios vaya a hacer, por su gracia, con un niño no bautizado (cuestión sobre la que también Santo Tomás se ha expresado) no nos interesa aquí. Lo único que nos interesa es constatar lo inexorable de la contestación: un cálculo según el cual yo mato a uno para salvar a otro —aún cuando al abstenerme de esa acción los dos vayan a morir— es un atentado directo a la dignidad de la persona humana. En es-

20. S. Th., II-II, q.64, a.6.

tas circunstancias, el caso opuesto —matar al hijo para salvar a la madre— no admite otro tratamiento como —en general— el problema del aborto. Por supuesto, este “rigorismo” no es posible sin “heroísmo”. De ahí se deduce la necesidad de la lucha ascética o, si se quiere, la obligación de aspirar a la santidad, de considerar toda la vida humana como un entrenamiento para lo que los alemanes llaman el *Ernstfall*, y en español se podría traducir por “la hora de la verdad”. Sin esa disposición —en último término, el heroísmo— el consecuencialismo se impone por la fuerza. Pero estas son algunas de las muchas cuestiones que han quedado sin tratar en esta Comunicación, entre las cuales las más importantes, para nuestro tema, son todas las relacionadas con la intención en cuanto *finis operantis*, que no he podido ni tan siquiera tocar aquí²¹. Sí, en cambio, quedó apuntada, pero no desarrollada, la imposibilidad de obligar por la fuerza a la salvación, tema éste central para la cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado y la valoración del Decreto sobre la libertad religiosa.

21. Es en este contexto donde Santo Tomás habla directamente de las consecuencias de la acción. Cfr. sobre todo, I-II, q. 20, a. 5 (“Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum”), y q.73, a.8, donde, en relación con el pecado, se hace la distinción entre diversos tipos de consecuencias malas (“nocumentum praevisum et intentum praevisum, sed non intentum, nec praevisum nec intentum”).

